



## **Medžio simbolika XIX a. lietuvių literatūroje, arba nuo baltiškiosios kosmologinės vizijos iki istorinio žvilgsnio į realybę**

Eglė KETURAKIENĖ

*Vilniaus universiteto Kauno humanitarinis fakultetas*

**Pagrindinės sąvokos:** *simbolis-metafora, baltiškoji mitologinė vaizduotė, hierofanija, medis kaip kultūros ir istorijos simbolis, kosmogoniškoji vizija, epikūrietiškasis gyvenimo būdas, šv. Augustino laiko ir estetinio regėjimo recepcija, mitinis užkalbėjimas.*

XIX a. lietuvių literatūroje medžio simbolika yra intencionali, t. y. glaudžiai susijusi su šio laikotarpio literatūrinių tekstų mitologine ir istorine sąmoningumo struktūromis, su skirtingomis žmogiškosios patirties formomis, su kintančia asmens ir bendruomenės laiko, vertybine gyvenimo ir mirties savimone, su skirtingomis literatūrinėmis ir kultūrinėmis tradicijomis. XIX a. Simono Daukanto, Dionizo Poškos, Antano Baranausko, Prano Vaičiaičio ir Maironio literatūrinėje kūryboje įkūnyta medžio simbolika nėra vien tik gamtinė realybė, naivusis, „primityvus“ literatūrinis rašymas apie medį, gamtiškumą „savaimė“, tai simboline kalba parodytas kultūros kūrimo / steigties kelias. Tad straipsnyje laikomasi Mirceos Eliade's teiginio, kad „gamta visada reiškia ką nors ją pranokstančio“ (E l i a d e 1997, 82) ir Paulo Ricoeuro suformuluotos teorinės simbolio-metaforos sampratos: „kalbos ir kultūros istorija tarsi liudytų, kad kalba niekada nesudaro paties paviršutiniškiausio mūsų simbolinės patirties sluoksnio; tas gilusis sluoksnis mums pasiekiamas tik suformuotas ir artikuliuotas kalbiniame ir literatūriniame lygmenyje, nes pačios tvariausios metaforos tvirtai laikosi simbolių infrastruktūros ir metaforų superstruktūros sampynos“ (R i c o e u r 2000, 79).

**Simono Daukanto medžiai kaip erdvės ir būties hierofanijos: „šaukė dievytės, idant apsireikštų žaliame gyvenime“, arba baltiškiosios mitologinės vaizduotės atspindžiai**

Simonas Daukantas, vaizduodamas senovės lietuvių pagonių gyvenimo būdą ir religinę praktiką, ne kartą mini mūsų protėvius garbinus medžius, ypač – ąžuolus. Antai *Būde* sakoma, kad lietuviai, senieji kalnėnai ir žemaičiai „ąžuolus ir ąžuolynus pervis didžiau gerbė <...>“ (D a u k a n t a s 1976, 428). Ir *Būde*, ir *Dar-*

buose teigiama, jog ąžuolas senovės lietuviams buvęs šventas dievų medis, kurį ritualinių apeigų dėlei kirsti turėjo teisę tik pagonių žynys / kunigas: „*tarp medžių ąžuolas buvo dievams pašvęstas <...> Patsai tiktai kunigas tegalėjo ąžuolus kirsti šventu kirviu dėl kūrimo šventos ugnies*“ (Ibid., 85). Daukantas mini, kad senovės lietuviai Romovėje savo dievui Perkūnui kūrėnę šventą ugnį sausomis ąžuolo malkomis: „*Ant garbės tam Perkūnui kūrimo amžiną šventą ugnį sausais ąžuolo medžiais ant sieros šaltenio vietovėj Romovėj, arba Romanaujoj, vadinamoj <...> Tas Perkūnas turėjo bažnyčią ne tiktai po tuo vienu ąžuolu Romovėj, bet dar didžias mūro bažnyčias Rusnėj, Kernavėj, Kaune, Vilniuje ir kitose vietose*“ (Ibid., 83). Šią baltų ritualinių apeigų detalę, kad po ąžuolu kūrėnta „ąžuolinių malkų ugnis“, mini ir Simonas Grunau *Prūsijos kronikoje* (1529)<sup>1</sup>, ir Matas Pretorijus *Prūsijos kronikoje* (1529) (XVII a. antra pusė): „*Perkūnui, kaip griaustiniui, visai teisingai buvo priskiriama ugnis, nes yra žinoma, kad griaustinis yra susijęs su ugnimi. Tačiau ta [apeiginė] ugnis turėjo būti kūrenama ąžuolinėmis malkomis dėl to, kad velnias ir čia reikalauja geriausių malkų*“ (P r e t o r i j u s 2003, 243). Pasak religijotyrininkų, ir baltams, ir slavams ąžuolas – Perkūno medis („Perkūnas / Perunas yra viena iš archajiškiausių figūrų baltų ir slavų mitologijoje. <...> o jo buveinė, stiprus ąžuolas <...>“), todėl jis laikytas šventu: „ąžuole glūdi dievo Perkūno ugnis“ (G i m b u t i e n ė 2004, 132).

Šventi ąžuolai, pasak Daukanto, senovės lietuviams simboliškai įkūnijo mitinę *sacrum* erdvę, po šventais ąžuolais būdavo sakomi pagonių kunigų pamokslai: „*<...> po ąžuolais susirinkę, sakė žmonėms pamokslus ir dorybės mokė*“ (D a u k a n t a s 1976, 83). Daukantas *Darbuose* kaip šventą senovės lietuvių ritualinių apeigų vietą nurodo Romovę, kurios centre augo „aukštas ir visuomet žaliuojąs ąžuolas“: „*Romovė vadinoma vieta, kurioj aukštas ir visuomet žaliuojąs ąžuolas augo, kurio kamiene trys uokšai buvo išskobti dėl trijų dievyščių, kurios tenai gyvena*“ (Ibid., 82). Romovė kaip *sacrum*, kaip švento ąžuolo kulto vieta atpažįstama ir baltų kultūroje: ją mini ir Simonas Grunau *Prūsijos kronikoje* (1529), ir Matas Pretorijus *Prūsijos idomybės, arba Prūsijos regykloje* (XVII a. antra pusė) ir nurodo senovės prūsų ritualinių apeigų vietą – Romovę ir Rikojotą, kurioje buvęs šventas prūsų ąžuolas: „*Iš Prūsijos vietų, skirtų stabų kultui, daugiausia minimos ir išgarsėjusios yra Romovė (Romovė) ir Rikojotas (Rykaioth) <...> Kadangi toje vietoje buvo keistai suaugęs ąžuolas, kurį senovės prūsai laikė šventu ir ypatingu jų dievų sostu, jie tokią vietą arba tiesiog ąžuolą vadindavo Romovė (Romovė)*“ (P r e t o r i j u s 2003, 230).

Amžinai žaliuojančio ąžuolo vaizdinys, simbolizuojantis pasaulio gyvybės, baltų kosmoso medį, išreiškiantis religinei bendruomenei gyvybiškai svarbią „pasaulio centro“ simboliką (E l i a d e 1997, 47) ir mitinę gyvybingumo, gyvenimo ne-

<sup>1</sup> G r u n a u 2001 – Simonas Grunau, „Apie ąžuolą, kuriame buvo dievai, ir apie jo padėtį“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. II, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001, 104.

<sup>2</sup> G i m b u t i e n ė 2004 – Marija Gimbutienė, „Baltai. Perkūnas / Perunas. Baltų ir slavų griausmo dievas“, *Lietuvių mitologija*, t. III, Vilnius: Mintis, 2004, 129.

nutrūkstamo idėja, išskyla ir Daukanto *Pasakojime apie veikalus lietuvių tautos senovėje* (1850). „Visados žaliuojančiam ažuolui“ priskiriama religinė ritualinė praktika – tai sakralinė vieta, pasak Daukanto, *žinyčia*, į kurią „svietas įeiti negalėjo“ ir kurioje vykdavo ritualinės aukojimo lietuvių pagonių dievams apeigos – degė amžinoji ugnis: „*Pas tą ažuolą, visados žaliuojantį, buvo žinyčių, kurioje aukas, arba apieras, tiems dievaičiams aukavo ir amžina ugnis, ažuolo malka kurstoma, degė. Svietas į tą žinyčių negalėjo įeiti, patys tiktai žyniai, arba kunigai, tenai tebrūzdė, o svietas pažinyčy meldės, aukas deginant*“ (D a u k a n t a s 1976, 33). Pasak Gimbutienės, „baltai labai garbino ugnį <...>“ (G i m b u t i e n ė 2004, 128).

Daukantas pažymi, kad senovės lietuviai ne tik ažuolus, bet ir kitus medžius, sakykime, liepas, ar netgi visus miškus, girias laikė šventais, kurių paprasto pagonio ranka negalėjo, pasak istoriko, „kušinti“ / liesti: „*Ne tiktai patys ažuolai, bet dar liepos, bezdžiai, plačios girios ir lieknai buvo dievams pašvęsti ir jiems už gyvenimą paskirti, kurių, kaipo šventų, nė vienai negalėjo kušinti*“ (D a u k a n t a s 1976, 85). Pasak Daukanto, senovės lietuviai medžius, ypač tuos, kuriuose amalai augo, laikė stebuklingais (Ibid., 87). *Darbuose* Daukantas pasakoja mitą, esą Prūsuoje XVII a. augęs kitoniškas stebuklingas medis, kuriame „amalai augo“, prie kurio prisilietę žmonės tapdavo sveiki ir laimingi: „*Tie medžiai už stebuklingus buvo laikomi, kuriuose amalai augo. Rašo, jog septynioliktame amžiuje lankė dar tokį medį Prūsuoje lietuviai, žemaičiai, lečiai, ant kurio šakų drobes, drabužius brangius brangesnius ir kitus apžadus svarstė, o luoši ir neigalį ėjo tenai pasilytėti jo kamieno, idant linksmis ir sveikais pagrįžtu*“ (Ibid., 87). Įdomu, kad Matas Pretorijus *Prūsijos idomybės, arba Prūsijos regykloje* (XVII a. antra pusė) rašo, jog senovės prūsai „šventenybe“ laikė kitoniškus, gamtos normos neatitinkančius, rumbuotus, keistai suaugusius, „dvigubus“ ažuolus arba medžius, kuriuose būdavo amalo (P r e t o r i j u s 2003, 231). Marijos Gimbutienės teigimu, būtent baltų mitologijoje „ažuolai, liepos, beržai, klevai, pušys ir eglės dažnai būdavo laikomi stebuklingais medžiais, ypač jei jie būdavo seni ir galingi arba dvikamieniai“ (G i m b u t i e n ė 2004, 119). Pasak Toporovo, „tokie „dvigubi“ medžiai įvairiose archajiškose tradicijose [tarp jų ir baltiškoje] yra siejami su vaisingumo idėja arba, konkrečiau, su dvynių įvaizdžiu“ (T o p o r o v a s 2000, 23). Taigi Daukanto aprašytą senovės lietuvių tikėjimą šventais medžiais, ypač šventų kitoniškų ažuolų stebuklinga gydomąja galia nuo ligų ir nelaimių („Kas to švento ažuolo, žmogus ar gyvulys, nešiojo ant kaklo lapą, tas visokių ligų ir nelaimių laisvas buvo“ (Ibid., 82), galima būtų laikyti ryškia baltų tikėjimo, archajinės pasaulėvokos žyme. Kaip baltiškojo mitinio tikėjimo pėdsaką, aktualizuojantį nemirtingos sielos aspektą, būtų galima traktuoti ir Daukanto pasakojime minimą senovės lietuvių vėlių, „dūšių“ „apsigyvenimą“ medžiuose: „Pagal jų nuomonę dorieji žmonės lig palaidojus stačiai ėję į dangų, bet nedorieji, kurie piktai elgęsi ant sviesto, ir nelaikšiai, kurie sau gyvybę nelaiku atėmę, tiems mirus, jų dūšios ėjusios į gyvulių ir kitų gyvių kūnus arba į medžius, ežerus ir upes <...> yra kalbama pasakose, jog dūšios tankiai skelbiančios medžiuose, upėse ir ežeruose globos reikalaudamos“ (Ibid., 499–500). Pasak Gimbutienės, „baltų vėlės – mirusiųjų dvasios – gyvena tokį patį gyvenimą,

kaip ir jų šeimos bei visa kaimo bendruomenė“ (G i m b u t i e n ė 2004, 114). „Be vėlės, kurią galima palyginti su graikų *psyche*, buvo ir siela, panašiai kaip romėnų *anima* arba graikų *pneuma*, reiškianti gyvastį, kuri ne iškeliauja iš žemės, o persikūnija į medžius, gėles, gyvulius, paukščius“ (Ibid., 116). Ryškiu baltų mitologinės vaizduotės ženklų laikytinas ir Daukanto *Būde* pavaizduotas vėlių kopimas į įsivaizduojamą „didžiai aukštą“ kalną, į „debesų aukštybes“: „Pagal jų nuomonę į dangų eiti ir doriems reikia per didžiai aukštą ir žiaurų kalną ropoti į aukštybes“ (Ibid., 500), kur gyvenusi Perkūno dievybė, „doriems atilsį ir linksmybę <...> o nedorus pragare kankinusi“ (Ibid., 501), simboliškai išreiškia įsivaizduojamą Dievo ir mirusiųjų susitikimą. Gimbutienė teigia, kad baltų tikėjimas pomirtiniu gyvenimu įgijo ir realistinių niuansų, kai vėlių karalystė būdavo „aukštame smėlio kalnelyje“ netoli kaimo ir sykiu priklausė įsivaizdavimo erdvei, kad mirusieji turėjo patys įkopti į įsivaizduojamą kalvą ar statų akmens kalną: „čia jau pastebime ryšį tarp Dievo buveinės ir mirusiųjų pasaulio“ (Ibid., 115).

Daukantas *Darbuose*, pasakodamas apie senovės lietuvių tikėjimo ritualines apeigas, pateikia ir kitokių senovės lietuvių tikėjimo apraiškų, medžio hierofanijų, šventybės apsiareiškimų erdvėje formų (E l i a d e 1997, 9), pavyzdžiui, kaip paprastas medis virsdavo šventu, antgamtine realybe, kaip žynys šaukdavo dievystės, kad ji apsiareiškėtų medyje, pasak Daukanto metaforos, „žaliame gyvenime“: „*Medį ar liekną taip šventė kunigas. Per tris dienas ir naktis pasninkaudamas, šaukė dievystės, idant apsiareiškėtų žaliame gyvenime*“ (D a u k a n t a s 1976, 85). Daukanto aprašytoji medžio pašventinimo scena atskleidžia archajinės bendruomenės šventybės patirtį, pasireiškiančią šventoje erdvėje, prilygstančioje „kosmogonijai“ (E l i a d e 1997, 46). Daukanto mitologiniame pasakojime įkūnyta „žalio gyvenimo“ metafora-simbolis rodo, kad amžinas medžio žaliavimas simbolizuoja ir įprastą gyvybingumo idėją, ir sykiu erdvės ir būties hierofaniją. Daukantas *Darbuose* ir *Pasakojime* įprasminta amžinai žaliuojančio ažuolo kaip kosminės gyvybės, Pasaulio gyvybės medžio simbolika atskleidžia mitologinę senovės lietuvių realybės viziją, suprantamą kaip kosminis egzistavimo būdas (Eliade's sąvoka): „kosmosas įsivaizduojamas kaip milžiniškas medis: kosmoso egzistavimo būdas ir pirmiausia jo gebėjimas be galo atsinaujinti simboliškai išreiškiamas kaip medžio gyvenimas“ (Ibid., 105).

Daukantas ir *Būde*, ir *Darbuose*, ir *Pasakojime* pasakoja, kad amžinai žaliuojančiame ažuole, šventame medyje, gyvenusios trys senovės lietuvių dievystės – vyriausiojo dievo žaibo griausmavaldžio Perkūno, Patrimpo, kuris „*buvo dievas vaisių, nokimo brandos, gyvenimo ir laimės*“ ir mirties dievo Pikulio: „*Romove vadinoma vieta, kurioj aukštas ir visuomet žaliuojąs ažuolas augo, kurio kamiene trys uokšai buvo išskobti dėl trijų dievysčių, kurios tenai gyveno. <...> Perkūnas buvo visų vyriausiu dievu <...>*“.

*Antra dievystė buvo vadinama Patrimpu <...> Tas buvo dievas vaisių, nokimo brandos, gyvenimo ir laimės. Degino jam ant apieros mirą, o žaltį, kaip jo gyvulį, puodelį apdengę, pienu lakino, o ant jo šventės krauju žmonių ir gyvulių šaknis žaliojo ažuolo šlakstė, idant linksmai augtų. <...> Buvo dar trečioji dievystė, va-*

*dinama Pikuliu, tai yra dievys smerčio <...>. Visos tos trys dievystos stovėjo ir garbinamos buvo žaliajame ažuole, kursai uždengtas buvo siena apsukurtina, visų brangiausiomis gelumbėmis ir drobėmis nusagstyta <...>* (D a u k a n t a s 1976, 82–84).

Vladimiras Toporovas, aptardamas mitologines baltų dievų vaizdinių sistemas, įvardija prūsų mitinių dievybių triadą: *Perkuns*, *Potrimps* ir *Patols*. Baltų dievas Perkūnas buvo griausmo ir žaibo dievas, *Potrimps* – upių, o *Patols* / *Pekols* – požemių karalystės (T o p o r o v 2000, 20). Baltų mitologijos ir religijos tyrėjai (Vladimiras Toporovas, Marija Gimbutienė, Norbertas Vėlius) sutaria, kad pagal hierarchiją Perkūnas buvęs vyriausiasis iš baltų dievų, kurio garbei šlovintas šventas ažuolas ir kūrenta šventoji ugnis. Pasak Viačeslavo Ivanovo ir Vladimiro Toporovo, „kaip aktyviausia, rūsčiausia ir galingiausia mitinė būtybė reiškiasi Perkūnas (*Perkons*), griausmo ir žaibo dievas, įkūnijantis karinę ir – netiesiogiai – ūkinę, susijusią su vaisingumu, funkcijas“ (I v a n o v a s, T o p o r o v a s 2004, 350). Daukanto ir *Darbuose*, ir *Būde* senovės lietuvių Perkūno dievybė įgyja ir pasaulio gyvybės gimdytojo / „įkūrėjo“ regimojo ir neregimojo prado vaizdinį: „Senovėj lietuvių išminčiai tarė esantį visą pasaulį ir šį sviatą nuo šilimos kilusį <...> todėl pirmąjį šilumos įkūrėją vadino Perūnu, arba Perkūnu, nuo žodžio perėti <...> tą Perūną tarė esantį galybe, įkvepiančia žmogui spėką ir stiprybę per šilimą, gaivinančia ir kutinančia visa tą, kas yra, kaip sakiau, regimu ir neregimu šiame pasaulyje <...> Perūnas yra įkūrėjas viso pasaulio, beje, kursai išperėjo arba įkūrė visą pasaulį, o perkūnija yra jo galybė“ (Ibid., 489, 493), ir antropologinį nuožmaus kario su strėlėmis, pasak Daukanto, *vylyčiomis*, įvaizdį: „Perkūnas buvo visų vyriausiu dievu, kursai turėjo veidą rūstą, raudonus skruostus, garbanotą barzdą, galva liepsnomis aptekusi, o rankose vylyčios“ (Ibid., 82), ir griausmavaldžio visų mirtingųjų teisėjo vaizdinį: „*Ant to kalno debesų aukštybėse gyvenusi dievybė, Perūnu vadinama, kaip viršiau minavojau, didžiai teisinga, doriems pailsį ir linksmybę, kaip sakiau, davusi, o nedorus pragare kankinusi*“ – taigi atitinka baltiškąjį Perkūno variantą.

*Potrimps* atitinka Daukanto pavaizduotus Perkūną ir Patrimpą, o kaipgi dėl Pikulio vardo? Toporovas pagrindė, kad „visai galimas daiktas, kad *Patols* (*Potols*) atliko Pekol’o (Pikul’o) epiteto vaidmenį“ (T o p o r o v 2000, 20). Taigi Daukanto pavaizduota senovės lietuvių dievybių Perkūno, Patrimpo ir Pikulio triada, gyvenusi šventame amžinai žaliuojančiame ažuole, simboliškai išreiškia mitinę gyvenimo ir mirties ciklo idėją ir gali būti laikoma dar vienu raštišku baltų religijos liudijimu.

Daukanto mitologinis pasakojimas apie šventą amžinai žaliuojantį ažuolą, Pasaulio gyvybės medį, kuriame gyveno mitinių dievybių Perkūno, Patrimpo ir Pikulio dvasios, kaip senovės lietuvių ritualinių apeigų ir aukojimo vietą, įkūnijančią senovės lietuvių erdvės ir būties hierofanijas, tęsia XVI–XVIII a. Simono Grunau, Mato Pretorijaus, Stanislovo Rostovskio (1711–1784) baltų mitologinės vaizduotės pasakojimo tradiciją. Antai Simono Grunau *Prūsijos kronikoje* (1529)



pasakojama apie „visados žalią“, „didelį, storą, aukštą, galingą ažuolą“<sup>3</sup>, padalytą į tris lygias dalis, skirtas Perkūno, Patrimpo ir Patulo stabams garbinti<sup>4</sup>. Mato Pretorijaus veikale *Prūsijos įdomybės, arba Prūsijos regykoje* irgi kalbama apie Perkūno ažuolą, apie prūsų dievus Patrimpą ir Pikulą, kurių garbei buvo aukojamos aukos<sup>5</sup>. Jėzuitų istoriko Stanislovo Rostovskio (1711–1784) *Lietuvos jėzuitų provincijos istorijoje*, kritikuojančioje pagonybę, rašoma, kad ir XVIII a. daugelyje baltų žemių tarp valstiečių vis dar gaji buvo pagonybė, t. y. garbinimas ažuolo kaip svarbiausio baltų dievo Perkūno simbolio: „*Esant tokiems dalykams, vargšai daugiausia Lietuvoje, Žemaitijoje ir Žiemgaloje, visiškai nežinantys krikščionių mokslo arba menkai jį pažįstantys, vėl sugrižo į šventuosius miškus, kad protėvių papročiu melstųsi ažuolams, Jupiteriui, arba žaibui, kurių vyresnieji vadino Perkūnu*“ (R o s t o v s k i s 2005, 143). Rostovskis, pasak Norberto Vėliaus, sekdamas Dlugošu, Perkūną gretino su romėnų Jupiteriu<sup>6</sup>, aprašė ne tik medžių, bet ir akmenų garbinimą („*kaimiečių ligi šiol tebėra garbinami: griausmasvaidys Jupiteris, arba liaudiškai Perkūnas (Perkunas), seni ažuolai, šermukšnis, kitur akmuo, didesnė uola*“<sup>7</sup>), pabrėždamas, kad miškuose vis dar vyksta baltų pagonių ritualinės aukojimo apeigos, skirtos Perkūno kultui, primenančios romėniškąsias: „*Panašiai kaip Romos vestalės Perkūnui (Perkuno) kūreno miškuose amžinąją ugnį*“<sup>8</sup>. Beje, reikia pasakyti, kad Daukanto pavaizduotas Perkūno – vyriausiojo tėvo paveikslas kartais primena graikiškąjį Dzeuso vaizdinį. Baltiškiosios ir graikiškiosios mitologijos sugretinimas Daukanto pasakojime nėra atsitiktinis, tai sąmoningas veiksmas, rodantis kūrėjo norą senovės lietuvių nutolusią praeitį pakylėti, išaukštinti, sukurti garbingą pradžios mito pasakojimą, pasiremiant bendra antikinės ir baltiškiosios kultūros gretybe.

Daukanto *Būde* sukurtų girių-jūros, girių-marių, medžio-akmens, pražilusio akmens, šildančių girių, girių-pastogės, girių, medžių kaip bendruomenės maitintojos, girių-pilių metaforinių-simbolinių vaizdinių gausybė, apimanti mitinę apačią (simbolinis girių-jūrų vaizdinys) ir viršų (simbolinis girių-pilių, pastogės vaizdiniai), yra individuali kūrėjo literatūrinės vaizduotės žymė, simboliškai įkūnijanti pasaulio kaip kosmoso sampratą, girios kaip archajiškos, „pirmykštės“ bendruomenės chtoninę ir sykiu sakralią erdvę, „aukso amžiaus“ mitą. Antra vertus, Dau-

<sup>3</sup> G r u n a u 2001 – Simonas Grunau, „Apie ažuolą, kuriame buvo dievai, ir apie jo padėtį“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. II, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001, 104.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> P r e t o r i j u s 2003 – Matas Pretorijus, „Apie senovės aukas, aukotas Pikului (*Pykullis*) ir Patrimpai (*Padrympus*)“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. III, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003, 243.

<sup>6</sup> V ė l i u s 2005 – Norbertas Vėlius, „Stanislovas Rostovskis“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. IV, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, 139.

<sup>7</sup> R o s t o v s k i s 2005 – Stanislovas Rostovskis, „Lietuvos jėzuitų provincijos istorija“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. IV, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005, 143.

<sup>8</sup> Ibid.

kanto simbolinis girių kaip kosminio medžio, girių derlingumo vaizdinys išreiškia protėvių žemės vaisingumo, gausumo idėją – mitą, savaip pratęsiantį XVI a. Lietuvos lotyniškosios literatūros tradiciją, įkūnijusią mitinę vaizduotę ir Lietuvos žemės gausumo, derlingumo, aukštų medžių, girių topą (plg. Mikalojus Husovianas *Giesmė apie stumbro išvaizdą, žiaurumą ir medžioklę* (1523)<sup>9</sup>, Jonas Radvanas *Radviliada* (1588)<sup>10</sup>). Kartu tai raštiškas Daukanto liudijimas, išreiškiantis senovės lietuvių tikėjimui būdingą gamtos kultą, rodantis religinės, šventos erdvės patirties svarbą archajinei bendruomenei: „*Todėl senieji kalnėnai ir žemaičiai, apsikapėję savo giriose ir versmėse it pilyse, ilgus amžius laimingai gyveno, liuosybe savo bočių džiaugdamos ir vieną dievą pasaulio Perūną garbindami*“ (D a u k a n t a s 1976, 428).

Daukanto pasakojime pavaizduotas tikėjimas medžių hierofanijomis, kuriose gyvena ir dievai, ir vėlės, rodo, kad archajiška senovės lietuvių bendruomenė gamtos pasaulyje regėjo „antgamtiskus“ dalykus (Eliade's sąvoka): šventybė mūsų protėviams pasireiškė per gamtos erdvę. Tikėjimas pomirtiniu gyvenimu, nemirtinga siela ne tik išreiškė mitinį nenutrūkstamą gyvybės ir mirties ratą / ciklą, bet simboline gamtos kalba reiškė atgimimo idėją, kuri ypač buvo aktuali XIX a. antros pusės lietuvių poetinei ir istorinei savimonei. Šiame straipsnyje aptartos<sup>11</sup> senovės lietuvių gyvenimo būdo ir tikėjimo formos iš Daukanto *Darbu, Būdo ir Pasakojimo* perteikia baltų religiją ir mitologiją, kuri Daukanto buvo suvokta tik kaip viena iš tautinės bendruomenės atgimimo galimybių, bet jokia būdu ne dominuojanti.

### **Dionizo Poškos medžių istorijos: nuo epikūrietiškos medžio „užūksmės“ iki medžio – kultūros ir istorijos atminties simbolio**

Daukanto pasakojime apie didžiausius Lietuvos ažuolus minimi ir Dionizo Poškos Baubliai kaip žemaičių maldos vieta, kaip Poškos namų centras, išgarsinęs „svietui“ (pasauliui) ažuolo vardą: „*Žemaičiuose, regis, dar šiame amžių tepasi-bengė didelieji ažuolai: kaipgi Raseinių apykartoj vieno tokio ažuolo tebėr dar*

<sup>9</sup> Husovianas Lietuvos krašte mato derlingas girias, neregėto aukštumo medžius, vaismedžius, pilnus medaus: „Girios jiems duoda kasmet geltonojo vaško daugybę <...> Medžiai čia auga vešliai, ir niekad mes nesame matę / Vietoj kurioj nors kitoj tokio didumo, kaip čia. <...> Gausiai jie turi medaus, dūzgesio bičių pilni. <...> Kad būtų vietos koriams, aukštai išskobiamas medis <...> Šlovindamas Lietuvos žemę, mini ir pagonybės apraiškas, burtus, raganaujančią moteris, miško deivę Medėją. H u s o v i a n a s 2007 – Mikalojus Husovianas, *Raštai*, Vilnius: LLTI, 125–127.

<sup>10</sup> Radvano *Radviliadoje* sukurtas girių, aukštų it karūna, siekiantis žvaigždes ir vėlių pasaulį vaizdinys įkūnija pasaulio / kosminį medį, sujungiantį žemę ir dangų, mitinį viršų ir apačią: „Derlių, kokį šventi dovanoja Gargarai, skyrė / jiems užtatai ir žemes, kur per amžius lengva išmisti. / Tyras kaip stiklas upes vainikuoja ta žemės grožybė – girių aukštų karūna; jos viršūnėmis šičia žvaigždynus / remia, o medžių šaknim ligi Stikso vėlių nusileidžia <...> čia ažuolynai pilni bitučių skysto nektaro: / medžiais tyriausiais medus putodamas bėga <...>“ R a d v a n a s 2009 – Jonas Radvanas, *Raštai*, Vilnius: LLTI, 236–237.

<sup>11</sup> Daukanto darbuose esti aprašytų ir kitokių senovės lietuvių tikėjimo ir gyvenimo būdo apraiškų, kurios siejasi su antika ir su katalikybe.

*stuobrys, po kuriuo kitą kartą žemaičiai meldėsi, Baubliu šiandien vadinamas, kuriame gyvena garbingas dainius ir pirmasis rašytojas žemaičių kalba jomylista Poška, kursai, puikiai tą Baublį aprašęs, apskelbė svietui“* (D a u k a n t a s 1976, 85).

Medis kaip asmeninės šeimos istorijos ir kaip kultūros ir istorijos atminties ženklas buvo aktualus Dionizo Poškos asmeninei ir literatūrinei savimonei. Būtent Poškos idilės „Mana darželis“ (1811) asmeninės istorijos siužete įkūnytu Bardžių-Bijotų dvaro sodybos, savojo „darželio“, vaizdiniu įprasminama XIX a. pradžia būdinga Lietuvos ir Lenkijos bajoriškoji pilietinė istorinė savivoka<sup>12</sup>, išreiškianti kaimo būties idealo šlovinimą<sup>13</sup>, žyminti bajorijos perėjimą nuo viešosios politinės erdvės į privačią asmeninę erdvę<sup>14</sup>. Poška gyvenimą kaime, Bardžių-Bijotų „darželyje“, traktuoja kaip malonumo ir pramogos šaltinį, bičiulystės vietą. „Mana darželyje“ kaimo būties šlovinimas susijęs su maloniu, ramiu ir patogiu gyvenimo būdu ataraksijoje<sup>15</sup>, įkūnijančiu fizinio ir dvasinio būvio harmoniją. Klasicistinėje idilėje vaizduojamas pozityvus kūrėjo gyvenimas „ilgalaikėje malonumo ramybėje“<sup>16</sup> be didžiulių vargų ir sukrėtimų, išaugęs iš epikūrietiškųjų-hedonistinių gyvenimo būdo prielaidų, motyvuoja ir Dionizo Poškos šviečiamąsias pažiūras, žyminčias lenkų klasicistinės poezijos (Stanislovo Trembeckio)<sup>17</sup> recepciją.

Privati darželio erdvė Poškos idilėje „Mana darželis“ ne tik įkūnija epikūrietiškąjį gyvenimo modelį, bet simbolizuoja turiningo laiko, savojo gyvenimo ir kultūros palaikymo bei istorinės atminties erdvę. Taigi simboliškai gyvenimo tekste įkūnijamas Horacijaus poetikoje išreikštas malonumo ir naudos principas. Poškai „darželis“ – tai savoji kūrybos žemė, kurioje, nejausdamas gyvenimo naštos, poetas gyvena, bičiuliaujasi, myli ir kuria savąją šeimos ir giminės atminties istoriją palaimingoje gamtos ramybėje, medžių „užūksmyje“. Epikūrietiškąją būties har-

<sup>12</sup> Apie Lenkijos ir Lietuvos bajoriškosios pilietinės tradicijos kultūros formas žr. S p e i - č y t ė 2004 – Brigita Speičytė, *Poetinės kultūros formos*. LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje, Vilnius: VU.

<sup>13</sup> T a z b i r 2002 – Janusz Tazbir, *Kultura szlacheska w Polsce. Roztwit – upadek – relikt*, Poznań: Poznańskie, 20.

<sup>14</sup> Pasak Nosálovos, ATR bajorijos „įsitikinimas gilėjo, kad vieša politikos sfera yra lėkšta, nešvari, sutepta partinių kovų ir despotiškos valdžios, taigi visa, kas kilnu, moralu ar ‘tautiška’, turi būti atrasta ir išpuoselėta vidiniame individo gyvenime“, B e r e s n e v i - č i ū t ė - N o s á l o v á 2001 – Halina Beresnevičiūtė-Nosálová, *Lojalumų krizė: Lietuvos bajorų politinės sąmonės transformacija 1795–1831 metais*, Vilnius: Vaga, 205.

<sup>15</sup> „Ataraksija reiškia fizinę ir psichinę ramybės būklę, taigi tokį gyvenimą, kada kūnas yra sveikas ir vyrauja aistrų harmonija“, A n z e n b a c h e r 1995 – Arno Anzenbacher, *Etikos įvadas*, Vilnius: Aidai, 24.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 24: Epikūro etinė gyvenimo meno programa yra skirta „ilgalaikio malonumo ramybėje patyrimui, taigi tokiam gyvenimui, kuris tekėtų be sukrėtimų, vargo, būtų pozityviai nukreiptas gyventi ataraksijoje“.

<sup>17</sup> „Stanislovo Trembeckio libertiniškos eilės, manifestuojančios švietėjiškas pažiūras, išreiškia hedonistinę, epikūrietišką laikyseną“, K l i m o w i c z 1998 – Mieczysław Klimowicz, “Stanisław Trembecki”, *Mieczysław Klimowicz, Oświecenie*, Warszawa: PWN, 194.



moniją palaiko vyro ir moters „širdies meilės“ jausmo pastovumas / amžinumas, kuris priešinamas ciklinei gamtos laiko kaitai, besikeičiančioms medžio / klevo formoms: „*Klevas dabar yr jaunas, o mudu pasenom, / Tikt jo žiemą, vasarą re-gyklai kitoki, / O mūsų širdies meilė visados vienokia*“ (P o š k a 1959, 31). Poška savąjį darželį aprašo kaip pažadėtąją žemę, kurią įprasmina gamtos teikiama palaima, vaizduojama ir Vergilijaus poetinėje kūryboje<sup>18</sup>: tiek *Bukolikose* gamtos prieglobstį simbolizuoja antikinė medžių pavėsio metafora, tiek *Eneidoje* pasirodo pažadėtosios žemės vaizdinys: „Pažadėtoji žemė akyse pasirodė lyg begalinis šilas (ingens lucus), Tiberis liejosi aukso smiltimis (multa flavus harera)“<sup>19</sup>. Poškos „Mana darželyje“ idilinis „darželio“ pasaulis, neatsiejamas nuo pasakotojo šeimos gyvenimo istorijos, atitinka Vergilijaus *Bukolikose* vaizduojamą pirmąją gamtos ir žmogaus harmoniją, o išsamus sodo aprašymas, kuriame išvardijami visi augantys medžiai, atitinka Vergilijaus *Georgikų* II giesmės, kalbančios apie sodų auginimo praktiką, konkretaus antikinio kraštovaizdžio topiką. Vergilijus *Georgikų* II giesmėje pateikia labai konkretų ir sykiu išsamų medžių augimo aprašą su būdingomis jų savybėmis, pvz., „tuopos ir jovarai, pilkuojančiais lapais pražilę“, „aukštas kaštonas, plačiai išsikerojęs Jupiterio gojuos“ (V e r g i l i j u s 1971). Poškos darželio klasicistinis medžių „skaitymas“ („*Ties pačiu langu matyt gal visokių kvietkų*“, „*taip akys klysta / Skaitant medžius*“) tipologiškai atitinka antikinės lotyniškosios poezijos gamtos kaip malonios vietos aprašymo motyvą, kurį sudaro „kvietkų“, medžių ir giedančių paukščių<sup>20</sup> (šiuo atveju – lakštingalos) nuoseklus ir tvarkingas sąrašas.

Prasmingo laiko suvokimą ir kūrybos temą išreiškia medžio-atminties topas, kai į medžių (ąžuolo, liepos ir klevo) „istoriją“ įrėžiamas asmeninės ir kultūrinės atminties tekstas. Pastarasis topas pirmiausia yra susijęs su literatūriniu, socialiniu ir istoriniu kontekstu; kilęs iš piemenų žaidimų bei ritualų, gyvavusių nuo seniausių laikų; antra vertus, išlikęs kaip XIX a. pradžios Lietuvos bajorijos gyvenimo būdo paprotys, kai buvo itin madinga rašyti savo šeimos, giminės gyvenimo kronikas. Klasicistinėje idilėje pirmiausia pasakojama apie „ąžuolą užūksmy viensodį“, žymintį Poškos epikūrietiškosios gyvenenos būties centrą, kuriame įamžinamas simbolinis kultūrinis dialogas, išpjaustomi „vardai priedelių“ Motiejui Kazimierui Sarbievijui atminti. „Sarmatų Horacijaus“ vardo paminėjimas reiškė Poškai

<sup>18</sup> XIX a. pradžios Lietuvos ir lietuvių literatūroje pastebima gabi antikinės literatūros, ypač Vergilijaus, Horacijaus, recepcija. Klasicistinę XIX a. pradžios lietuvių literatūrą (Poška, Stanevičius, Klementas, Valiūnas) veikė humanizmo idėjos, sklidusios iš Vilniaus universitete rengtų garsiųjų Grodeko klasikinės filologijos seminarų. R u k š a – Antanas Rukša, „Įvadas. Humanizmas ir Vergilijus Lietuvoje“, *Publijus Vergilijus Maronas, Bukolikos. Georgikos*. Vertė ir pagal originalą hegzametrais lietuviškai atkūrė, parašė įvadą ir žodynėlį sudarė A. Rukša, Londonas: Nidos knygos klubo leidinys, 95, 12–13.

<sup>19</sup> Cit. iš Z a b u l i s 1982 – Henrikas Zabulis, *Respublikos idealai Romos aukso poezijoje*, Vilnius: Mokslas, 125.

<sup>20</sup> C u r t i u s 1997 – Ernst Robert Curtius, „Rozkoszne miejsce“, Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i lacińskie średniowiecze*, tłumaczenie i opracowanie A. Borowski, Kraków, 202.

svarbų valstybinio patriotizmo atminties ženklą, reprezentavo bajoriškąją pasakotojo tapatybę, įsišaknijusią LDK valstybingumo tradicijoje<sup>21</sup>. Antra vertus, į savąjį gamtos ir kultūros atminties tekstą įterpta simbolinė / LDK baroko poeto rašymo ant ažuolo „ties Kražiais Medžiokalnyje“ istorija gali būti perskaityta kaip Poškos sąmoninga pastanga Lietuvos kultūrą sakralizuoti, mitologizuoti ir integruoti į lotyniškosios Europos literatūros ir kultūros erdvę: „*Sarbiejauskis ties Kražiais Medžiokalny rašė / Ant ažuolo, bet dabar iškirto, ištašė*“ (P o š k a 1959, 31). Net ir Sarbievijus odėje *Narevui* (*Ad Narviam*), žyminčioje Vergilijaus *Bukolikų* poetinę recepciją ir vaizduojančioje kaimo būties malonumus, iškyla medžio-atminties topas, kuris susijęs su piemenų dainavimo topu bei žaidimo papročiu ir ritualu: „*Žalio ažuolo žievėje / Šiuos išrašiau žodžius lyros aštriu pletru: <...> Kol bus matomi žodžiai tie, / Išpjauti žalioje ažuolo žievėje*“ (S a r b i e v i j u s 1995, 125–126). Net ir Sarbievijaus odėje ritualizuotas piemenų žaidimas simboliškai perteikia kūrybos ir atminties temą: „*Lai dainas pakaitom dainuos / Ir manuosius žodžius savo dainon įpins*“ (Ibid., 127). Poškos istorinei savimonei aiškinti itin svarbus medžio-atminties topas, įkūnijantis ir asmeninį tekstą, ir istorinę patirtį (klasicistinėje idilėje išsakomas net 4 kartus), Vergilijaus pastoralinės atminties tradiciją, išreiškia *Bukolikų* antikinį medžio-atminties archetipą. Paties Vergilijaus *Bukolikose* medžio-atminties archetipas iškyla 2 kartus: V ir X eklogėse. V eklogėje, skirtoje Dafniui atminti, vaizduojamos arkadų piemenų, ožkaganių Mopso ir Menalko dainavimo varžybos. Mopsas pasirenka atminties giesmę, apraudančią Dafnio mirtį, kurios žodžius iš anksto išpjovė buko žievėje: „*Ne, aš geriau pamėginsiu eiles, kur andai išpjoviau / Buko žalioj žievėj ir gaidą joms švilpauti tarp posmų / Pasižymėjau*“ (V e r g i l i j u s 1971, 27). Vergilijaus *Bukolikų* X eklogėje, dedikuotoje Gajui Kornelijui Galui, „apdainuojančioje Galo meilės kančias“ atleistinei vergei, aktorei Likoridei, ketinama nelaimingos apviltos meilės jausmą ir patirtas kančias išreikšti simboliiniame gamtos tekste – įpjauti „jauno medžio žievėn“ kaip nuolat gyvą savosios meilės ir amžinos ištikimybės ženklą: „*Bus man lengviau kentėt, ir savo meilę įpjausiu / Jauno medelio žievėn: augs medis – augs mano meilė. / Apsuptas nimfų, dabar ant Menalo eisiu ratelio / Arba šernus medžio-siu miškuos, nebaisūs bus šalčiai*“ (Ibid., 50).

Poškos savojo ažuoliuko kamiene „išguldyti“ žodžiai tampa bičiulių („prietelių“) atminimo ženklu. Senoje liepoje išpjautas tekstas įkūnija „atmintį prietelystės“, suvienijančią gyvuosius ir miruosius. Poškos „Mana darželis“ simboliiniame klevo tekste įrašyta šeimos gyvenimo kronika, išreiškianti amžinos meilės temą, atliepia XIX a. pradžios Lietuvos bajorijos istorinės savivokos kontekstą. Po istorinių kataklizmų Lietuvos ir Lenkijos bajorija atramos ieškojo šeimoje, savas dvaras tapo patriotiškumo manifestacija, išreiškiančia dvasinį ir emocinį santykį su savąja prigimtinė gamtos erdve. Mykolo Romerio epistolinis paveldas paliudija šį būdingą istorinės savimonės reiškinį – bajorijos šeimyninę vertybinę savimonę, atskleidžiančią intymų ryšį su gimtuoju kraštovaizdžiu kaip asmeninės laimės ir

<sup>21</sup> P i v o r a s 2000 – Saulius Pivoras, *Lietuvių ir latvių pilietinės savimonės raida*, Kaunas: VDU leidykla, 77.

kultūrinės tapatybės centru, reiškiamu antikiniu meilės jausmo įamžinimo topu. Į žmonos Rachelės prašymą sugalvoti dvaro sodą juosiančiam upeliui vardą Mykolas Romeris iš tremties rašo, kad „ta tėkmė turėtų vadintis ‘meilės’ vardu“<sup>22</sup>.

Klevo medyje įprasminamas ir istorinis praeities laikas, įrėžiami „didžio išgąščio“ 1807 metai – karas su Napoleonu, prancūzmetis, trumpam suardęs Dionizo Poškos epikūrietiškojo gyvenimo palaimą. Simboliška, kad autobiografinis, individualios patirties ir savasties laiko įamžinimo tekstas, artikuliuojantis asmeninės, kultūrinės ir istorinės atminties leitmotyvą, suvienijantis buvusias ir esamas kartas, baigiamas mitiniu gamtos / pavasario atgimimo ciklo vaizdiniu ir Poškos pažadu rašyti, išpjauti tai, „ką naujo išgirsiu“.

Apibendrinant būtų galima pasakyti, kad Poškos „Mana darželio“ intymioji darželio erdvė, išreiškianti epikūrietiškojo gyvenimo būdo modelį, kurioje rašomos simbolinės medžių „istorijos“, įprasminančios meilės, šeimos, giminės ir bičiulystės atminties temą, „išauga“ iki kūrybos, kultūrinės ir istorinės atminties įamžinimo erdvės.

### **Antano Baranausko medžiai: kultūros-medžio ir šilelio-krikščioniškosios būties simbolika, arba šv. Augustino estetinio regėjimo ir laiko recepcija**

Medžio (ąžuolo) kaip žmogaus dvasios stiprybės ir ąžuolo kaip kultūros herojaus simbolika ryški ir Baranausko proginėje kūryboje. Antai poetinėje dedikacijoje – vardo dienos sveikinime *Geražodis* kultūrinis herojus – K. Antanas Valentas, „mylasnykas lietuviškos kalbos“, simboliškai gretinamas su senu, stipriu ąžuolu („*Brol Antanai, lietuvi, / Ramsti ąžuolo seno, / Kurio rievės supuvę / Ilgą metų gyveno. / Kalba mūsų tėvynės, / Ilgą metų gadinta <...> Visa graži iščinto*“), tačiau ši seno ąžuolo-žmogaus personifikacija, kaip ir būdinga Baranausko poetinei savi-monei, išskyla jau ne pagoniškame, bet krikščioniškame pasaulėvaizdyje – jaunesni medžiai palyginti su senu ąžuolu – „stuobriu“, kaip Šventame Rašte pasakyta, „pražus lyginti dulkei“: „*Sulūš medžiai jaunesniai / Alksniai, beržai trąšesniai / Ir, sutrupėję smulkiai, / Pražus lyginti dulkei*“ (B a r a n a u s k a s 1994, 122). Dedikacijoje seno ąžuolo vaizdinys įgyja ne tik patikimo kultūros herojaus, bet ir apibendrintą tėvynės simbolį: „*Stuobriu stovi tėvynė*“ (Ibid.). Taigi lietuvių kultūros kūrimo darbas Baranausko sveikinime *Geražodis*, kaip ir Dionizo Poškos bei Simono Stanevičiaus aptartuose tekstuose, įgyja simbolinį medžio vaizdinį, tačiau be tikėjimo, be Dievo pagalbos, be savo gyvenimo kaip aukos įprasminimo lietuviybės neįmanu palaikyti: „*Dėl to, Broli lietuvi, / Do neesam pražuvę! / Jei su Dievu pradėsma, / Dievo garbės norėsma / Dievas baigs mūsų darbą: <...> Kad su dalia padoria / Gyventumėm ant sviesto, / Šventu krauju aplieto <...>*“ (Ibid., 123).

Simbolinė miško prasmė ryški Antano Baranausko *Anykščių šilelyje*. Baranausko *Anykščių šilelio* poetinis pasakojimas nėra savitikslių Lietuvos kraštovaizdžio

<sup>22</sup> „Nie ustawajmy więc w ochocie pisania...“, *Z dziejów Römerów na Litwie: z listów i dzienników trzech pokoleń*, opracowała Danuta Kamolowa, Warszawa: Krąg, 1992, 20.

interpretacija<sup>23</sup>. Poetui, išpažįstančiam katalikų tikėjimą, gamtos pasaulis nėra ir negali būti savaiminė duotybė ir vertybė: „religingam žmogui gamta niekada nėra vien ‘gamtiška’“ (E l i a d e 1997, 107). „Estetinė gamtostaba“ Baranausko poetiniame pasaulėvaizdyje, Eliade’s žodžiais tariant, „turi tam tikrą religinę reikšmę“ (Ibid., 108). Skausmas dėl prarastojo šilelio grožio, įgijęs estetinio regėjimo formą, išreiškia krikščioniškosios – harmoningos – būties ilgesį. Poetinis išgyvenimas dėl sunykusio šilelio atskleidžia pasakotojo atminties jauseną, krikščioniškąją laiko suvokimo formą, žyminčią jau ne mitologinę ciklinę būti, bet linijinį istorinį laiką, žemiškojo gyvenimo praeinamumą, jo nuolatinį kismą ir tapsmą. Kintanti pasakotojo nuotaika išreiškia žemiškos būties laikinumą. Pasak Algirdo Juliaus Greimo, „romantizmui pavyko sužmoginti gamtą, paverčiant ją peizažu, kuris, galų gale, tėra tiksliai žmogaus dvasinės nuotaikos projekcija“ (G r e i m a s 1991, 382). Filosofinės hermeneutikos kontekste asmens nuotaika yra pirmą kartą savo istorinės būties suvokimo, orientacijos pasaulyje išraiška, konstituojanti tam tikrą subjekto savimonės modusą. Nuotaika kaip tam tikra asmens savimonės forma gali būti reiškiamą ir istorinė / visuomeninė žmogaus būtis. Pasak Ricoeuro, poetinio diskurso nuotaika yra „specifinė buvimo pasaulyje, santykio su pasauliu, jo supratimo ir interpretacijos forma“ (R i c o e u r 2000, 73). *Anykščių šilelio* atminties pasakojimą modeliuoja romantinė estetinė pasakotojo jausena, Fridricho Schillerio žodžiais tariant, estetinė sielos nuotaika, „išreiškianti aukščiausios realybės būklę“, „įkūnijanti visų galimybių pagrindą“, „aprėpianti žmogiškumo visetą“ (S c h i l l e r 1999, 112): *Anykščių šilelyje* estetinė pasakotojo sielos nuotaika, reiškiamą simboliniu gamtos – šilelio – tekstu, perteikia subjekto atminties jausenos istoriją, apimančią ir praeities regioninio kraštovaizdžio estetinį regėjimą, ir apokaliptinę lietuvių giminės nelaisvės ir kančių istoriją.

Istorijos pasakotojo vaizduotės atmintyje atgyjantis prarasto šilelio vaizdas – pėdsakas, t. y. atvaizdas, simbolizuoja ne tiek patį gamtos pasaulį, kiek įbūtina pasakotojo išgyvenamą istorinio laiko jausmą. *Anykščių šilelyje* išsiskleidžia klasikinė Vakarų Europos romantinė gyvasties ir istorinės atminties samprata: praeitis, t. y. buvęs šilelio grožis, gali atgyti tik meno erdvėje. Fridrichas Schilleris odėje *Graikijos dievai* prarastą antikinio pasaulio žavesį su jo grožio ir jaunystės kultu įamžino kūryboje: „Kurgi tu, gražus pasauli?.. Grįžki, / Prigimtie, jaunatviška, šviesi. / Tik legendoj tavo pėdos ryškios, / Tik dainoj tu gyvas tebesi“ (Š i l e r i s 1989, 39). Panašiai ir Adomas Mickevičius, poemos *Konradas Valenrodas* pratarinėje prisimindamas LDK galybės paslaptį ir sykiu teigdamas jos vidinės galios stoką, istoriosofinius svarstymus baigė Schillerio eilėraščio dvieliu: „Kas privalo atgyti dainoj, lemta žūti tikrovėj“ (M i c k i e w i c z 1955, 70)<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Brigita Speičytė chrestomatini *Anykščių šilelį* naujai yra perskaičiusi kaip grožio fenomenologijos kūrinį, tokiu būdu pakeisdama šio teksto kanoninį supratimą: „gamtos aprašo tikslas poemoje – ne pavaizduoti Anykščių gamtą, o tyrinėti grožį patiriančią sąmonę“. S p e i č y t ė 2004 – Brigita Speičytė, *Poetinės kultūros formos*. LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje, 332.

<sup>24</sup> „Co ma ożyć w pieśni, zaginąć powino w rzeczywistości“ Adam Mickiewicz, *Dziela*, t. 2. Powieści poetyckie, Spółdzielnia Wydawnicza: Czytelnik, 1955, 70.

Dramatiškas lietuvių bendruomenės istorinis lūžis (1831 m. sukilimo padariniai) *Anykščių šilelyje* argumentuojamas romantiniu poetiniu žydėjimo / nykimo siužetu. Istorijos-augalo metafora būdinga romantinio sąmoningumo diskursui. Gimtojo kraštovaizdžio ir lietuvių giminės istorijos prasminis ryšys grindžiamas ne tapatumo, bet subordinacijos santykiais: gamta regima kaip lietuvių bendruomenės istorijos atvaizdas. *Anykščių šilelyje* dramatiška istorinė patirtis reiškia laikiskumo, „irimo“ vaizdiniais, susijusiais su griuvimu, išnykimu<sup>25</sup>, įprasminančiais Šv. Rašto kultūrinę atmintį, kuri buvo itin aktualizuota romantinės literatūrinės savimonės, įkūnijusios tobulos praeities ir nykios dabarties opoziciją. Nyki istorinė dabartis, tragiška politinė Lietuvos situacija perteikiama suskilusios būties vaizdiniu, įsivaizduojama / regima („*regis*“) bibliiniu dabarties dykros („*Visa prapuolę; tik ant lauko pliko / Kelios pušelės apykreivės liko! / <...> Kepina saulė nenaudingą plotą*“) (3 kartus varijuojamas pliko lauko leitmotyvas) / romantinių griuvėsių kultūriniais vaizdiniais („*In kurį žiūrint teip neramu regis: / Lyg tartum rūmas suiręs, nudegęs, / Lyg kokio miesto išgriuvus pūstynė, / Lyg kokio raisto apsvilus kimsynė*“), kuriuos keičia praeities miško, simbolizuojančio harmoningą būtį, prarasto rojaus vaizdinys, gyvas subjekto atmintyje kaip dabarties momentu: „*Miškan, būdavo, eini – tai net akį veria; / Va teip linksmina dūšią, ažu širdies tveria, / Kad net, širdžiai apsalus, ne kartą dūmojai: / Ar miške aš čia stoviu, ar danguj, ar rojuj?!*“ (B a r a n a u s k a s 1994, 127–128).

Baranausko *Anykščių šilelyje* įprasminimas subjekto sielos išgyvenimas, išskylančios dabarties vaizduose-pėdsakuose, išreiškia krikščioniškąją, šv. Augustino *Išpažinimu*<sup>26</sup> laiko sampratą, teigiančią, kad asmens praeitis, palietusi jo jausmus, išskyla sieloje kaip pėdsakas, kaip žodinis praeitis atvaizdas dabartyje<sup>27</sup>. Jausminė atmintis glūdi jo sielos *intentio (ištišime)*: „Laikas nepraeina tuščiai ir nesirita beprasmiškai, nepalikdamas pėdsako mūsų jausmuose: jis atlieka dvasioje nuostabių darbų (IV, VIII)“ (A u g u s t i n a s 2004, 71). *Anykščių šilelyje* pasakotojo atmintis, reiškia estetinių vaizdinių jausena, įkūnija praeities dabartį. Simbolinis gamtos reiškinių aprašymas, pagrįstas tvarkinga, proporcinga (darnia), aiškia ir vientisa pojūčių (regos, uolės, klausos, jutimo) raiška, liudija ne tiek klasicistinę pasakotojo savivoką, kiek veikiau reprezentuoja krikščioniškąją būties sampratą, ženklinančią šv. Augustino ir šv. Tomo Akviniečio subjektyvaus estetinio regėjimo

<sup>25</sup> R i c o e u r 1994 – Paul Ricoeur, *Laiko patirties aporijos*. Šv. Augustino *Išpažinimų* vienuolikta knyga, *Baltos lankos*, Vilnius, 4, 112.

<sup>26</sup> XIX a. pradžioje pasirodė A. Savickio (1782–1836) šv. Augustino raštų vertimo fragmentai „Kalbos dūšių su Dievu, išimtas iš knygų Švento Augustino“, išleisti 1829 m. Baranausko dienoraštyje tarp kitų maldų pateikiama ir rytmetinė šv. Augustino „Kristaus siela, pašvėšk, mane“ malda. Taigi šv. Augustino katalikiškosios tradicijos receptija Baranausko poetinėje kūryboje yra pagrįsta ir kultūrinio kontekstu.

<sup>27</sup> „Kai žmonės pasakoja apie praeitį kaip apie kažką tikrą, jie iškelia iš atminties ne pačius dalykus, kurie jau praėjo, o žodžius, sukurtus pagal tų dalykų vaizdus, kurie, palietę jausmus, įspaudė sieloje tarsi savo pėdsakus“, R i c o e u r 1994 – Paul Ricoeur, *Laiko patirties aporijos*. Šv. Augustino *Išpažinimų* vienuolikta knyga, *Baltos lankos*, 4, 45.



receptiją<sup>28</sup>. Krikščioniškosios kultūros tradicijos kontekste pojūčiai yra „kitos sielos pastangos“, estetinį pasaulio pažinimą lemia tam tikras proporcingumas<sup>29</sup>. Tiek šv. Augustinas, tiek ir šv. Tomas Akvinielis subjektyvaus estetinio grožio regėjimą tapatino su forma, su proporcingumu (*proportio*), vientisumu (*integritas*) ir aiškumo (*claritas*) estetinės pagavos (grožio) kriterijais. Šv. Augustinas formos stoka siejo su būties disharmonija. Šv. Tomas teigė, kad „grožis – tai tinkamos proporcijos <...> jutiminė galia yra tartum proporcija, kaip ir bet kuri kita pažintinė galia“<sup>30</sup>. *Anykščių šilelyje* subjekto sielos išgyvenimas, perteiktas estetiniu gamtovaizdžiu, žymi krikščioniškąją kultūrinę tradiciją, šv. Augustino laiko bei estetikos sampratą. Grožis, šv. Augustino supratimu, atliepia suvokiančiojo / stebinčiojo dvasios būseną<sup>31</sup>. *Anykščių šilelyje* per pasakojimo empatiją, žodinių praeities atvaizdą atgijusi šilelio balsų – smuiko garso, juoko, giedojimo, gailaus verksmo – įvairovė („*Lyg kad skripkuoja, juokias, gieda, verkia gailiai, / Ė tie balsai visoki teip krūvon susiaudžia, / Kad jų skyrium nežymu, – ė tik širdį griaudžia*“), šilelio kosminė gyvybė „gali būti suvokiama kaip tam tikra dievybės šifrutė“ (E l i a d e 1997, 113). Ir šv. Augustino mąstysenoje, ir Baranausko katalikiškoje pasaulėžiūroje dinamiškas gamtos fenomenų pasaulis įkūnija Dievo kūrybos kaip būties apreiškimo / epifanijos aktą: „Ė mum, prastiem žmonelėm, tik žiūrėt patogu, / Kai juos dengia Apveizda žalių lapų stogu“ (B a r a n a u s k a s 1994, 30). Šv. Augustino *Išpažinimuose V* knygoje teigiama, kad dieviškumas slypi visoje Dievo kūrinijoje, kuri „nesiliauja ir nenutyla šlovinusi“ Jo būtį (A u g u s t i n a s 2004, 84). *Anykščių šilelio* siuzete įkūnyta estetinė Lietuvos kraštovaizdžio atminties vizija, išreiškianti Dievo buvimo visur ir visada įrodymo leitmotyvą, perteikia augustiniškąjį amžinosios Dievo esaties šlovinimą kaip aukos veiksmą: „Iš brangiausių kvėpalų mišinį padarę, / Dievui ant garbės rūko teip ramiai, teip meiliai“ (B a r a n a u s k a s 1994, 31).

*Anykščių šilelyje* vaizdingame subjekto atminties pasakojime atgijusi vidurnakčio gamtos misterija, medžių šventos kalbos girdėjimas („*girdi, kaip jaunas / Lapas ar žiedelis ant šakelių kraunas; / Girdi, kaip šakom šnibžda medžių kalba šventa*“ (Ibid., 31) perteikia sakralinę / mitinę / archajinę gamtos jauseną, kuri išreiškia žmogaus malda Dievui: „*Dėl to ir širdij visos pajautos nutilsta, / Ramumu tykumu, malda dūšia dangun kilsta*“ (Ibid., 31).

<sup>28</sup> „Šv. Augustinas savo veikale ‘De ordine’ estetinę vertę turinčius pripažino tik regėjimo pojūti ir dorovines vertybes <...>, išskeldamas problemą, kad kai kurie pojūčiai yra *maxime cognoscitivi* (ypač gerai tinkantys pažinimui), tą pačią, kurią vėliau susistemino ir Šv. Tomas Akvinielis, tokiais pojūčiais pripažinęs regą ir klausą“, E c o 1997 – Umberto Eco, *Menas ir grožis viduramžių estetikoje*, Vilnius: Baltos lankos, 116–117.

<sup>29</sup> Ibid., 117–120.

<sup>30</sup> Pasak šv. Tomo, grožiui reikia trijų dalykų: vientisumo, arba tobulumo, proporcijos, arba darnumo, ir aiškumo. Grožio percepcija yra susijusi su būties pažinimo džiaugsmu. Umberto Eco, „Šv. Tomo Akvinielio estetinio regėjimo samprata“, *Umberto Eco, Menas ir grožis viduramžių estetikoje*, 121–126.

<sup>31</sup> *История эстетической мысли*, т. 1, Москва: Искусство, 1985.

### Prano Vaičiaičio medžiai: *ąžuolynas, žiūrintis į dangų, arba kosmologinė vizija*

Prano Vaičiaičio poetinėje kūryboje ryški ąžuolo simbolika, įkūnijanti mitologinę tautinės tapatybės erdvę. Pavyzdžiui, visame eilėraštyje „Auga aržuols ir lapoja“ pasakojama medžio / ąžuolo gyvenimo istorija, kuri tekste įgyja simbolinę reikšmę: atgijusių jaunų ąžuoliukų vaizdu reiškiamą mitinę gyvenimo cikliškumo idėją, kuri, virtusi gyvybės amžinumo simboliu, įrašoma į semantinę tautinės tapatybės lauką. Minėtame poetiniame tekste galima atpažinti baltiškiosios mitologinės vaizduotės (Simonas Grunau, Matas Pretorijus), fiksavusios baltiškojo ąžuolo augalotumą, didingumą, iškilnumą, išsaugantį mitinę „šventumo sanklodą“ (Eliade's sąvoka), aprašyk: „*Auga aržuols ir lapoja, / Leidžia didelius ūglius / <...> Storas, drūtas, augalotas*“ (Vaičiaitis 1996, 69).

Vaičiaičio mitologinės (poetizuojamas Perkūno kultas) ir istorinės tematikos (vaizduojamas Žalgirio mūšis („Kada vyrai drąsūs iš Griunvaldo jojo“) eilėraštyje – „Aržuolai“ išskylantys personifikuotą „aržuolų-senelių“, „snaudžiančių girių“, „aržuolų, žiūrinčių į dangų“ vaizdiniai įprasmina mitologinei sąmonei būdingą „pasaulio centro“ simboliką: „*Ant kuprų kalnų Lietuvos girios snaudžia / Darganos per aržuolų šakas vis gaudžia, / Ir migla pusnyčių krūtinę jų dengia, / Tartum senelius <...> Sniego sūkuriai po aržuolus lakioja <...> Kelia aržuols galvą, vėtrų apdaužytą, / Žiūri į dangų, debesius tamsius*“ (Ibid., 176). Šiame tekste istorija – Žalgirio mūšis – interpretuojamas mitologinio sąmoningumo požiūriu. Kosmogoniškojo baltų ąžuolo simbolio perkeitimas į ąžuolų-vyrų simboliką žymi lietuvių liaudies dainų tradiciją ir tęsia XIX a. poetinei savimonei įprastą karžygiškumo, didvyriškumo temą nuo Daukanto per Baranauską iki Vaičiaičio ir Maironio.

Baltų kosmogoniškoji pasaulio vizija, įkūnyta Daukanto pasakojime, poetinė forma it aidas atsikartoja Vaičiaičio eilėraštyje „Ant kalno Ramaujos ugnelė tvaskėjo“, sukomponuotame kaip vaidilutės, ugniasargės rauda dėl nelaimingos meilės. Folklorine maniera parašytame eilėraštyje regime esminius baltiškiosios mitologijos kontūrus, baltiškąją dangaus simboliką: ugnis garbinama ant Ramaujos / Romuvos kalno, baltams šventos ritualinių apeigų vietos, Mėnulis, kukuojanti gegutė, ąžuolynas, žiūrintis į dangų, simbolizuoja kosmogoniškąjį baltų medį („*Aš tave mylėsiu, aš tave guodosiu, / Su širdžia sutrinta šią ugnį žiūrėsiu. / Tik šits aržuolyns, į dangų žiūrėdams*“ (Ibid., 68), vaizduojamą, pasak Gimbutienės, liaudies mene: „dažnai jie [t. y. šventi medžiai] yra apsupti saulių, mėnulių ir žvaigždžių, juose tupi paukščiai“ (Gimbutienė 2004, 120). Ugniasargės monologe esama folklorinių sugretinimų, primenančių lietuvių liaudies *svodbinių* (vestuvinių) dainų augalų ir medžių simboliką. Antai Vaičiaičio eilėraštyje mylimasis lyginamas su bijūnėliu, jurginu, putinu („*Sudiev, jaunikaiti, būk sveiks, bijūnėli, / Skaistusis jurgine, raudons putinėli / Aš tave mylėsiu, aš tave guodosiu*“), panašiai kaip ir lietuvių liaudies vestuvių dainoje: „*Ant ant kalno / Putinai, / Ant kalno, / Širdele, putinai // O pakalnėj / Avietė, / O pakalnėj, / Širdele, avietė <...>*“.

Prano Vaičiaičio poetinėje kūryboje, poemoje *Hegzametras*, yra ir mitologinių žmogaus virsmo į medį pavyzdžių, aktualizuojančių tiek baltiškąją (lietuvių padavimas apie merginą, paversta blinde<sup>32</sup>), tiek ir romėniškąją mitologinę vaizduotę, įkūnytą Ovidijaus *Metamorfozėse*. Vaičiaičio poema *Hegzametras* atskleidžia etninę pasakotojo tapatybę, pagrįstą mitologinio tautinio epo sukūrimo poreikiu. Poeto norą parodyti savo tautos kultūros ir istorijos tradicijų senumą, tikėtina, galėjo suaktyvinti ir XIX a. viduryje Liudviko Jucevičiaus etnografinio darbo *Litwa (Lietuva, 1846)* skyriuje „Metamorfozės lietuvių mitologijoje“ išsakytas troškimas sulaukti savojo Ovidijaus, kuris išsaugotų etninės bendruomenės kolektyvinės atminties kūrybą, ją atkurtų ir sujungtų visus lietuvių padavimus apie metamorfozes į vientisą mitologinį epinį pasakojimą: „Lietuvių mitologija iš seno laukia savojo Ovidijaus, kuris aprašytų visas jos metamorfozes ir parodytų aiškesnėje šviesoje. Liaudis turi labai daug šitos rūšies žinių; istoriko pareiga yra surinkti visus tuos pasakojimus, atskirti tiesą nuo netiesos ir apginti nuo užmaršties“<sup>33</sup>.

Vaičiaičio mitologinis pasakojimas *Hegzametras* interpretuoja lietuvių liaudies antropologinius padavimus apie žašį, gandra, blindę iš Jucevičiaus mitologinio darbo *Litwa (Lietuva, 1846)*, kurie recituoja pasaulio atsiradimo / kilmės mitą ir įtvirtina iniciacijos ritualą kaip nuolatinį pasaulio atgimimą ir atsinaujinimą, tokiu būdu simboliškai išreiškdamas tautinio atgimimo idėją. Tiesa, Vaičiaičio epiniame pasakojime mitologiniai vaizdiniai susipina su krikščioniškuoju vaizdiniu. Antra vertus, sunku atsekti ir tikrąją mitologinių vaizdinių kilmę: ar tai baltiškiosios mitologinės vaizduotės apraiška, ar romėniškiosios. Pavyzdžiui, simbolinė vaisingos žmonos virsmo į blindę, „pagirtąjį medį“, „dainuojamą medį“ istorija apima ir antikinės, ir baltiškiosios mitologijos lauką. Vaičiaičio pasakojimas apie beprotiškai vaisingą Stonelio žmoną, turinčią šimtus kūdikių ir kas rytą vėl gimdančią kūdikį, sukelia pavydą motinai žemei dėl noro prilygti. Už tai gavusi, anot Vaičiaičio, „dievės“ bausmę, išreiškia lietuviškąjį mitą apie merginą, paverstą į blindę, ir sykiu primena Ovidijaus *Metamorfozėse* aprašytą Niobės puikybės ir noro prilygti deivei Latonei atvejį (O v i d i j u s 1979, 148–153). Čia yra svarbu ne tiek simbolinio virsmo genezės aspektas, kiek jo reikšmė. Vaičiaičio epiniam pasakojimui, perteikiančiam padavimų tradiciją, suteikiamas metamorfozės mito siužetas apie Pasaulio gyvybės medį, kuris recituoja pamatinį pasaulėkūros mitą, išreiškiantį pirmaprados kūrybos veiksmo kartotę. Vaičiaičio epinis pasakojimas *Hegzametras* įtvirtina archajinio žmogaus mitologinės realybės suvokimą: realu yra tai, kas nuolat kartojama. Simbolinis nuolatinis virsmo veiksmas (Kuokos dukters pavertimas žašimi, Stonelio – gandra, Stonelio vaisingos žmonos – į pagirtąjį medį blinde) išreiškia nuolat kartojamą pirminį kosmogonijos aktą. Kartojant pasaulėkūros mitą, nuolat grįžtama į nelaikinę pirmapradę pilnatvės būseną, į *in illud tempus*, į „aukso amžiaus“ laikus, į tą mitinį pradžios laiką, kuris buvo itin svarbus tautinio orumo

<sup>32</sup> D u n d u l i e n ė 2008 – Pranė Dundulienė, *Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 134.

<sup>33</sup> *Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów skreślona przez Liudwika z Pokiewia*, Wilno: w Drukarni M. Romma, 1846.

jausmui palaikyti. *Hegzometre* simbolinis pirmapradės kūrybos veiksmo kartojimas įtvirtina amžinojo sugrįžimo mitą, išreiškiantį nuolatinę laiko kartotę ir sykiu simbolizuojantį laiko atsinaujinimą.

Taigi Vaičiaičio poetinėje kūryboje ažuolo kaip baltų kosmogoninio medžio, žmogaus virsmo į medį simbolika, įkūnijanti Pasaulio gyvybės medį, kosmologinę viziją, iš esmės paklūsta tautinio sąmoningumo diskursui, pagrįstam mitiniu pasaulėvaizdžiu.

### **Maironio medžiai: poetinis gamtovaizdis be ažuolo, arba nuo mitinio užkalbėjimo iki istorinio žvilgsnio į realybę**

Maironio eilėraščiuose nėra lietuvių poetinei savimonei būdingos tradicinės ažuolo simbolikos (netgi kataliko Baranausko proginėje kūryboje būta ažuolo mitologemos!). Ši iškalbingą ženklą galima būtų aiškinti kaip simbolinį poeto žvilgsnį, nukreiptą ne į praeities didybės, karžygiškumo šlovinimą (garsi praeitis Maironui įkūnijo būties atramą, palaikė poetinį atminties diskursą), bet į dabartį. Antra vertus, Maironio poetinėje žemėje apstu kitokių medžių: „auga“ putinas („Augo putinas“), uosis („Uosis ir žmogus“), beržas („Senatvė“). Tiesa, Maironio poetiniame pasaulėvaizdyje susitinka ir mitologinė, ir istorinė sąmonė, bet šis mitologinis sąmoningumas jau nėra vien tik baltiškiosios kultūros prisiminimas ar jos įprasminimas. Simbolinis žmogaus ir gamtos likimų gretinimas Maironio poezijoje yra rašymo forma, literatūrinis pasirinkimas sintetinti skirtingas tradicijas – sakytinę ir rašytinę, mitologinę ir istorinę. Maironio eilėraštyje „Augo putinas“ brėžiama mergaičių žydinčios jaunystės ir sirpstančių putinų paralelė – sugretinimas, būdingas ir mitologinei folklorinei, ir romantinei savimonei: „*Daug mergaičių pakraščiais Dubysos / Kaip lelijų baltų ir aukštų; / Žydi veidu kaip putinas visos; / Gražesnių neišgirsi balsų*“ (M a i r o n i s 1987, 80). Poetinio teksto pabaigoje romantinis (o galbūt ir mitinis) žmogaus ir medžio (mergaičių ir raudonuojančių putinų) tapatybės dėsnis išardomas, primenant, kad žmogus nėra vien gamtinė būtybė, paklūstanti prigimties šauksmui ar regimybės iliuzijai („šilkų melagystės“ metafora): „*Kam šilkų melagystė, – / Jums brangesnė mergystė; / Tegul jums pavydės / Tos garbės / Putinai, kai prieš saulę žydės*“ (Ibid., 80). Simbolinis augalo tekstas yra rašymo būdas, ryškinantis dvasios tikrovės, garbės, meilės jausmo tyrumo temą. Kitame Maironio eilėraštyje „Uosis ir žmogus“ uosio ir žmogaus likimų suartėjimas grindžiamas lietuvių mitu apie uosį kaip Pasaulio gyvybės medį (D u n d u l i e n ė 2008, 25). Pasak mito, „pasaulio medis uosis atsiradęs iš žmogaus, kurį dievai pavertę medžiu“ (Ibid.). Maironio eilėraštyje žmogaus-uosio virsmo mitas transformuojamas, žaismingai „apverčiamas“ – uosis, sujungdamas skirtingus žmogaus egzistencijos tarpsnius – mirtį ir gimimą, simboliškai pakartoja žmogaus gyvenimą. Sukasi mitinis būties ratas – dainuojanti lietuvė linki savo sūnui „puikaus“ uosio likimo: „*Bėga metai kiti, / Supa lopšį pati / Ir pirmagimiui savo dainuoja: ‘Auk, maželi gražus, / Kaip tas uosis puikus, / Kurs slėnio atkrantėj svyruoja’*“ (M a i r o n i s 1987, 79). Tokiu būdu „amžinojo sugrįžimo“ mito siužetu, „kosminio ritmo kartote“ (E l i a d e, 77) grįžtama „prie realybės ištakų, kai žmogus manosi esąs išgel-

bėtas nuo nebūties ir mirties“ (Ibid., 76) ir sykiu uosio-žmogaus mitiniu poetiniu pasakojimu simboliškai išreiškiamas kūrybos veiksmas ir pati atgimimo idėja.

Maironio istorinės tematikos eilėraščiuose itin svarbus „tamsių“, „galingų“ girių kaip laukinio krašto, chtoniškos erdvės – pirmapradės kultūros ir sykiu istorijos, praeities „garsingos“ didvyriškumo simbolis, įkūnijantis mitinius „aukso amžiaus“ laikus, sujungiantis Daukanto ir Baranausko literatūrinės tradicijas: „Girios tamsios, jūs galingos, / Kur išnykote, plačiausios? / Dienos praeities garsingos, / Kur pradingote, brangiausias?“ (M a i r o n i s 1987, 100). Kalbančiojo kultūrinė atmintis aktualizuoja ir baranauskišką senovės girių kaip Dievo kūrinių, būties teofanijos simbolinį vaizdinį: „o girios, girios! Atmint malonu: / Jos buvo Dievo, ne dvaro: / Jos slėpė žmones ne tik nuo ponų: / Nuo dvaro, nuo maro ir karo“ (Ibid., 120). Maironio eilėraštyje „Lietuvis ir giria“ simboliniu girios tekstu krypstama į tautinės bendruomenės kolektyvinius pašamoninius vaizdinius, remiamasi žmogaus-gamtos archetipu. Mitiniu / romantiniu girios ir lietuvio, kaip bendruomeninės būtybės, sugretinimu subtiliai kritikuojamas ir lietuvių bendruomenės pasyvumas („*Neatdengs skaudžios krūtinės*“), poetiniame tekste atskleidžiamas kaip kalbos dovanos praradimas, kuris poeto aiškinamas kaip mitinis užkalbėjimas („užžavėtas liežuvis“ – užkerėta, užkalbėta kalbos dovana): „*Bet žalioji – kaip lietuvis: / Užžavėtas jų liežuvis; / Neatdengs skaudžios krūtinės! Tik kad žmonės jų nemato, / Birt jiems ašaros paprato / Lyg kad rasos sidabrinės. / Kad lakštingalas užgieda, / Kad pavasaris jau žiedą / Iš žalių lapelių gvildo, / Vėl girelės ir lietuvio / Džiaugsmas neturi liežuvio, / Nors krūtinę ir sušildo*“ (Ibid., 238). Istorinė perspektyva, tikėjimas ateitimi ryškus Maironio eilėraštyje „Tu girele, tu žalioji“, kur simbolinis girios / gamtos tekstas įkūnija istorinę atmintį, iš miego prikelsiančią „tėvynės sūnus“, taigi derinamas su evangeliniu prisikėlimo iš miego, dvasios budrumo simboliniu archetipu (plg. „*Todėl budėkite, nes nežinote, kurią dieną ateis jūsų Viešpats* <...> *Todėl ir jūs būkite pasirengę, nes Žmogaus Sūnus ateis, kai nesitikėsite*“, Mt 24, 30–51, 25), kuris įrašomas į modernaus tautinio atgimimo diskursą: „Tu, girele, tu žalioji, / Tu, kurią laikai išgriovė <...> *Atsibus tėvynės sūnūs, / Didžią praeitį atminę; <...> Ugnimi uždegs krūtinę!*“ (Ibid., 101). Tad Maironio medžio, girios simbolika išreiškia dvasios tikrovę, gamtinio / mitinio ir istorinio atgimimo idėją.

### Šaltiniai

- A u g u s t i n a s 2004 – Aurelijus Augustinas, *Išpažinimai*, Vilnius: Aidai, 84.  
B a r a n a u s k a s 1994 – Antanas Baranauskas, *Rinktinė*, Vilnius: Baltos lankos.  
D a u k a n t a s 1976 – Simonas Daukantas, „Darbai senųjų lietuvių ir žemaičių“, Simonas Daukantas, *Raštai*, t. I, Vilnius: Vaga.  
D a u k a n t a s 1976 – Simonas Daukantas, „Būdas senovės lietuvių, kalnėnų ir žemaičių“, Simonas Daukantas, *Raštai*, t. I, Vilnius: Vaga.  
G r u n a u 2001 – Simonas Grunau, „Apie ažuolą, kuriame buvo dievai, ir apie jo padėtį“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. II, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 104.  
M a i r o n i s 1987 – Maironis, *Poezija*, t. I, Vilnius: Vaga.



- Pretorijus 2003 – Matas Pretorijus, „Apie senovės prūsų aukas, aukotas Pikului (*Pykullis*) ir Patrimpui (*Padrympus*)“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. III, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 243.
- Pretorijus 2003 – Matas Pretorijus, „Apie senovės prūsų stabmeldišku apeigų vietas, būtent apie Romovės (*Romowe*) ažuolą“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. III, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 230.
- Poška 1959 – Dionizas Poška, *Raštai*, Vilnius: Valstybinė grožinės literatūros leidykla.
- Rostovskis 2005 – Stanislovas Rostovskis, „Lietuvos jėzuitų provincijos istorija“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. IV, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 143.
- Sarbievijus 1995 – Motiejus Kazimieras Sarbievijus, *Lemties žaidimai / Ludi fortunae*, Vilnius: Baltos lankos, 125–126.
- Schiller 1999 – Friedrich Schiller, *Laiškai apie estetinį žmogaus ugdymą*, Vilnius: LRSL, 112.
- Šileris 1989 – Frydrichas Šileris, *Eilėraščiai, dramos*, Vilnius: Vaga, 39.
- Vaičiaitis 1996 – Pranas Vaičiaitis, *Raštai*, Vilnius: LRSL.
- Vergilijus 1971 – Vergilijus, *Bukolikos, Georgikos*, vertė A. Dambrauskas, Vilnius: Vaga, 1971.
- Litwa pod względem starożytnych zabytków, obyczajów skreślona przez Liudwika z Pokiewia*, Wilno: w Drukarni M. Romma, 1846.
- „Nie ustawajmy więc w ochocie pisania...“, *Z dziejów Rómerów na Litwie: z listów i dzienników trzech pokoleń*, opracowała Danuta Kamolowa, Warszawa: Krag, 1992.
- Mickiewicz 1955 – Adam Mickiewicz, *Dzieła*, t. 2, Powieści poetyckie, Spółdzielnia Wydawnicza: Czytelnik, 70.
- Ovidijus 1979 – Ovidijus, *Metamorfozės*, Vilnius: Vaga.

## Literatūra

- Anzenbacher 1995 – Arno Anzenbacher, *Etikos įvadas*, Vilnius: Aidai, 24.
- Curtius 1997 – Ernst Robert Curtius, „Rozkoszne miejsce“, Ernst Robert Curtius, *Literatura europejska i lacińskie średniowiecze*, tłumaczenie i opracowanie A. Borowski, Kraków, 202.
- Černauskaitė 2004 – Dalia Černauskaitė, „Metaforos funkcijos lietuvių užkalbėjimuose“, *Tautosakos darbai*, XX (XXVII).
- Dundulienė 2008 – Pranė Dundulienė, *Gyvybės medis lietuvių mene ir tautosakoje*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas.
- Eco 1997 – Umberto Eco, *Menas ir grožis viduramžių estetikoje*, Vilnius: Baltos lankos, 116–117.
- Eliade 19997 – Mircea Eliade, *Šventybė ir pasaulietiškasumas*, Vilnius: Mintis.
- Gimbutienė 2004 – Marija Gimbutienė, „Baltai. Perkūnas / Perunas. Baltų ir slavų griausmo dievas“, *Lietuvių mitologija*, t. III, Vilnius: Mintis, 129.
- Greimas 1991 – Algirdas Julius Greimas, „Apie literatūrinę kritiką ir moderniškąją literatūrinę avantiūrą“, Algirdas Julius Greimas, *Iš arti ir iš toli. Literatūra, kultūra, grožis*, Vilnius: Vaga, 382.
- Ivanovas, Toporovas 2004 – Viačeslavas Ivanovas, Vladimiras Toporovas, „Baltų mitologija. Baltų mitologija, senųjų baltų genčių mitologinių vaizdinių sistema“, *Lietuvių mitologija*, t. III, Vilnius: Mintis, 350.

- K l i m o w i c z 1998 – Mieczysław Klimowicz, *Oświecenie*, Warszawa: PWN, 194.
- P i v o r a s 2000 – Saulius Pivoras, *Lietuvių ir latvių pilietinės savimonės raida*, Kaunas: VDU leidykla, 77.
- R i c o e u r 2000 – Paul Ricoeur, *Interpretacijos teorija*. Diskursas ir reikšmės perteklius, Vilnius: Baltos lankos.
- R i c o e u r 1994 – Paul Ricoeur, „*Laiko patirties aporijos*“. Šv. Augustino *Išpažinimų* vienuolikta knyga“, *Baltos lankos*, 4.
- S p e i č y t ė 2004 – Brigita Speičytė, *Poetinės kultūros formos*. LDK palikimas XIX amžiaus Lietuvos literatūroje, Vilnius: VU.
- T o p o r o v a s 2000 – Vladimir Toporov, *Baltų mitologijos ir ritualo tyrimai*, Vilnius: Aidai.
- V ė l i u s 2005 – Norbertas Vėlius, „Stanislovas Rostovskis“, *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, t. IV, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 139.
- Z a b u l i s 1982 – Henrikas Zabulis, *Respublikos idealai Romos aukso poezijoje*, Vilnius: Mokslo, 125.
- T a z b i r 2002 – Janusz Tazbir, *Kultura szlacheska w Polsce. Roztwit – upadek – relikty*, Poznań: Poznańskie, 20.
- История эстетической мысли*, т. 1, Москва: Искусство, 1985.

## Eglė Keturakienė

### Medžio simbolika XIX a. lietuvių literatūroje, arba nuo baltiškiosios kosmologinės vizijos iki istorinio žvilgsnio į realybę

#### *S a n t r a u k a*

**Pagrindinės sąvokos:** *simbolis-metafora, baltiškoji mitologinė vaizduotė, hierofanija, medis kaip kultūros ir istorijos simbolis, kosmogoniškoji vizija, epikūrietiškasis gyvenimo būdas, šv. Augustino laiko ir estetiško regėjimo samprata, mitinis užkalbėjimas.*

Straipsnio teorinės išvalgos grindžiamos Paulo Ricoeuro suformuluota simbolio-metaforos teorija, teigiančia, kad kalbos ir literatūros istorija liudija, jog gilusis žmogiškosios patirties sluoksnius gali būti suvokiamas tik per artikuliuotą simbolinę-metaforinę kalbą. XIX a. lietuvių literatūroje medžio simbolika yra intencionali, t. y. glaudžiai susijusi su šio laikotarpio literatūrinių tekstų mitologine ir istorine sąmoningumo struktūromis, su skirtingomis žmogiškosios patirties formomis, su kintančia asmens ir bendruomenės laiko, vertybine gyvenimo ir mirties samprata, su skirtingomis literatūrinėmis ir kultūrinėmis tradicijomis.

Straipsnyje, remiantis religijotyrybininkų (Mirceos Eliade's, Vladimiro Toporovo ir Norberto Vėliaus, Marijos Gimbutienės) darbais, analizuojama medžio simbolika Simono Daukanto pasakojime apie senovės lietuvių tikėjimą ir gyvenimo būdą. Simono Daukanto mitologinis pasakojimas apie medžio hierofanijas, mitinių dievybių Perkūno, Patrimpo ir Pikulio, vėlių gyvenimą medžiuose tęsia XVI–XVIII a. – Simono Grunau, Mato Pretorijaus, Stanislovo Rostovskio – baltų mitologinės vaizduotės pasakojimo tradiciją. Daukanto sukurti išpūdingi girių simboliniai vaizdiniai, įkūnijantys kosmologinę senovės lietuvių

realybės viziją, išreiškia ir Lietuvos žemės gausumo / derlingumo topą, taip mėgtą LDK lotyniškosios literatūros (Husovianas, Radvanas). Dionizo Poškos klasicistinėje idilėje įrašytos medžių „istorijos“ atskleidžia epikūrietiškąjį gyvenimo modelį, bičiulystės atminties temą, kuri „išauga“ iki kūrybos, kultūrinės ir istorinės atminties įamžinimo erdvės. Simbolinės medžių „istorijos“ kuria tarpkultūrinę dialogo erdvę su Vergilijaus ir Sarbievijaus poezija, išreiškusia simbolinį medžio-atminties topą. Baranausko poetinis pasakojimas apie prarastą šilelio grožį išreiškia *homo religiosus* būdingą krikščioniškosios harmoningos būties ilgesį, šv. Augustino estetinio regėjimo ir laiko formą. Vaičiaičio poetinėje kūryboje ažuolo kaip baltų kosminio medžio, ikūnijančio kosmologinę viziją, žmogaus virsmo į gyvybės medį simbolika (recituojanti ir lietuviškąjį mitologinį tekstą, menanti ir Ovidijaus *Metamorfozėse* pavaizduotą išpuikusios Niobės atvejį), iš esmės paklūsta tautinio sąmoningumo diskursui, pagrįstam mitiniu pasaulėvaizdžiu. Simbolinis žmogaus ir medžio likimų gretinimas Maironio poezijoje yra rašymo būdas, literatūrinis pasirinkimas sintetinti sakytinę ir rašytinę, mitologinę ir istorinę tradicijas.

Tad Daukanto, Poškos, Baranausko, Vaičiaičio ir Maironio medžio simbolikos reikšmių ir jos kaitos tyrimas rodo slinkti, kaip kosmologinę (mitinę) viziją, paremtą šventos erdvės patirtimi, tiesioginiu, jutiminiu šventos (mitinės ir religinės) realybės išgyvenimu, keičia istorinis žvilgsnis į tikrovę, o gamtos pasaulis, šiuo atveju simbolinis medžio vaizdinys, išreiškia simbolinę rašymo formą, įprasminančią istorinį laiką, lietuvių tautos kultūros erdvę, ikūnijančią mitinio ir istorinio atgimimo idėją.

## Eglė Keturakienė

### The Symbolism of the Tree in the Lithuanian Literature of 19<sup>th</sup> c., or from the Vision of the Baltic Cosmology to Historical View of Reality

#### *S u m m a r y*

**Keywords:** *symbol-metaphor, the imagination of the Baltic mythology, hierophany, the cultural and historical symbol of the tree, the vision of the cosmology, the style of the Epicurean life, the mythic incantation, the conception of time and the vision of aesthetics by St Augustine.*

The theory of this article is based on Paul Ricoeur's theory of the symbol-metaphor, who maintains that the human experience could be cognized through the language of the symbol-metaphors.

The article is based on the works of Mircea Eliade, Vladimir Toporov, Marija Gimbutienė, Norbertas Vėlius, the mythic narrative of Simonas Daukantas about the hierophany of the tree in which the spirits of pagan gods Perkūnas, Patrimpas and Pikulas live. It continues the tradition of the narrative of the Baltic mythic imagination of Simonas Grunau, Matas Pretorijus, and Stanislovas Rostovskis. The "stories" of the trees of Dionizas Poška embody the style of Epicurean life, the memory of the camaraderie which enters the memory of the creature, culture and history. The top of the memory of the tree in the classicistic idyll of Poška makes the dialogue with the poetry of Vergilius and Sarbievijus, expressing the

motive of the memory of the tree. The poetic narrative of the forest of Baranauskas embodies the feelings of *homo religiosus* and the flavour of the aesthetic vision and the concept of the time of Saint Augustine.

The oak as the Baltic cosmic tree and the human metamorphosis into the tree of the life in the poetry of Vaičaitis represents the vision of the cosmic and the narrative of the inceptive myth which repeats the Baltic myth of tree and the subject of Niobe from Ovid's "Metamorphosis". The symbolism of the man and the tree in the poetry of Maironis is the form of the writing which synthesises the different tradition – the mythic and the historical, the oral and the written word.

The symbolism of the tree and its changes in the works of literature of Simonas Daukantas, Dionizas Poška, Antanas Baranauskas, Pranas Vaičaitis and Maironis represents a move from the vision of the cosmology based on the feeling of the sacred spiritual reality to the historical view on reality; this way the symbol of the tree embodies the form of the symbolic writing which has the idea of the mythic and historical revival.

Eglė KETURAKIENĖ

*Lietuvių filologijos katedra*

*Vilniaus universiteto Kauno humanitarinis fakultetas*

*Muitinės g. 8*

*LT-44280 Kaunas*

*[egle\_klimaite@yahoo.com]*